

Revista CIDOB d'Afers Internacionals, núm. 93-94, p. 11-32

Islam político en el siglo XXI

Ferran Izquierdo Brichs

Profesor de Relaciones Internacionales, Universitat Autònoma de Barcelona

ferran.izquierdo@uab.es

RESUMEN

Desde los años ochenta, el islam político o islamismo despierta una enorme preocupación tanto en los medios políticos como en los medios informativos. La revolución en Irán a finales de los setenta y la victoria electoral del FIS en Argelia a finales de los ochenta del siglo pasado marcaron dos momentos álgidos de la movilización popular e ideológica por parte de los grupos islamistas. Seguidamente, la guerra civil argelina y la violencia terrorista dejaron su huella en los años noventa. La percepción del islamismo en la actualidad continúa asociada en muchos casos a las dinámicas de finales del siglo pasado o al yihadismo de unos pocos grupos fundamentalistas, sin tener en cuenta que los grupos islamistas mayoritarios han sufrido una gran evolución, y que el contexto en el que se mueven también es muy distinto. Como veremos, más que por el yihadismo o la radicalidad ideológica del siglo pasado, el islam político actual está mucho mejor representado por la moderación –tanto ideológica como en la actividad política– del AKP turco, los Hermanos Musulmanes egipcios, el PJD marroquí, al-Nahdah en Túnez y de la mayoría de los partidos o grupos grandes. Factores centrales en esta dinámica de moderación son, por una parte, la relación de los grupos islamistas con los regímenes y, por la otra, la reivindicación y aceptación de la democracia liberal como estrategia en su lucha política.

Palabras clave: Islam político, islamismo, democracia, mundo árabe, sociología del poder

Este artículo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación I+D+i financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación: "Estabilidad, gobernabilidad y cambio político en Turquía, Oriente Medio y el norte de África: impacto en la política española hacia la región" (CSO2008-06232-C03-02/CPOL).

Desde los años ochenta del siglo pasado, el islam político o islamismo¹ despierta una enorme preocupación tanto en los medios políticos como en los medios informativos. La revolución en Irán a finales de los setenta y la victoria electoral del FIS en Argelia a finales de los ochenta marcaron dos momentos álgidos de la movilización popular e ideológica por parte de los grupos islamistas. Seguidamente, la guerra civil argelina y la violencia terrorista dejaron su huella en los años noventa. La percepción del islamismo en la actualidad continúa asociada en muchos casos a las dinámicas de finales del siglo pasado o al yihadismo² de unos pocos grupos fundamentalistas, sin tener en cuenta que los grupos islamistas mayoritarios han sufrido una gran evolución, y que el contexto en el que se mueven también es muy distinto. Como veremos, más que por el yihadismo o la radicalidad ideológica del siglo pasado, el islam político actual está mucho mejor representado por la moderación –tanto ideológica como en la actividad política– del Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP) turco, los Hermanos Musulmanes egipcios, el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) marroquí, al-Nahdah en Túnez, y de la mayoría de los partidos o grupos grandes. Factores centrales en esta dinámica de moderación son, por una parte, la relación de los grupos islamistas con los regímenes y, por la otra, la reivindicación y aceptación de la democracia liberal como estrategia en su lucha política.

En los inicios de los años noventa, cuando parecía que se iba a desencadenar una nueva ola de democratizaciones, los analistas acudieron a la literatura sobre transiciones democráticas para aplicarla al mundo árabe. Sin embargo, pronto se vio que las dinámicas de las transiciones en Europa del Sur o del Este, o en Latinoamérica, eran muy distintas de las de Oriente Medio y el norte de África. Los planteamientos teóricos de autores como Dankwart A. Rustow (1970) y, posteriormente, O'Donnell, Schmitter y Wittehead (1986), Przeworski (1991) o Schmitter (1999) se revelaron poco útiles para el análisis de unas dinámicas que no iban en la misma dirección que los procesos de transición a la democracia estudiados por ellos.

Lo que puso de manifiesto el fracaso de las transiciones y de la “transitología” (Camau, 1999) en esta región fue que no era suficiente centrar el análisis en unos procesos de democratización ficticios, sino que se debía ampliar a los problemas de gobernabilidad y de cambio

1. Luz Gómez García (2009: 165) define el islamismo como el “conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de legitimación es islámico”, y añade que “el término sirve para caracterizar una panoplia de discursos y tipos de activismo que tienen en común la reivindicación de la charia como eje jurídico del sistema estatal y la independencia del discurso religioso de sus detentadores tradicionales (ulemas, alfaquíes, imames). El islamismo, los islamismos, recorren el arco que va de las propuestas políticamente pluralistas y teológicamente inclusivas a los modelos autocráticos y excluyentes”. Según Guilaín Denoeux (2002: 61), “el islamismo es una forma de instrumentalización del Islam por individuos, grupos y organizaciones que persiguen objetivos políticos. Proporciona respuestas políticas a los desafíos de la sociedad actual imaginando un futuro cuyas bases se apoyan en la reapropiación y reinvención de conceptos tomados de la tradición islámica”. Más allá de las definiciones, es importante retener que, como insiste Mohammed Ayoub (2004) y veremos a lo largo de los artículos de esta revista, hay una gran diversidad de islamismos que se desarrollan de forma distinta en contextos diferentes, y con idearios y estrategias no coincidentes.

2. Para una explicación de los distintos conceptos recomendamos Gómez García, 2009.

político que abarcaban mucho más que la estabilidad o continuidad de los regímenes. En este sentido, se pueden identificar tres grandes áreas de estudio. La primera concierne a la competición de las elites por la acumulación de poder, y también al papel de la población cuando se moviliza por mejoras políticas y sociales. La segunda está relacionada con las influencias exteriores como factores de cambio o de continuidad de los sistemas políticos, económicos y sociales de estos países. La tercera debe tener en cuenta el papel del islam político.

El fracaso de los procesos de democratización abrió un debate sobre la compatibilidad del islam con la democracia. En esta discusión podemos encontrar dos posiciones enfrentadas. Una primera, orientalista y culturalista, defiende que el islam es incompatible con la democracia porque es un concepto que le es ajeno (Vatikiotis, 1987), o porque históricamente se ha mantenido alejado aunque puede tener una cierta capacidad de evolución democrática (Lewis, 1993; 2002). Una segunda perspectiva, a la que Aliboni (2004) llama neotertermundista, busca factores compatibles con la democracia en la cultura política y las instituciones islámicas y árabes (Esposito y Piscatori, 1991; Sachedina, 2001)³.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, más que centrarnos en este debate o en el análisis de los programas teóricos y utópicos de los grupos islamistas, creemos que es importante analizar la evolución de las posiciones de los grupos islamistas respecto a los sistemas políticos imperantes y respecto a la reivindicación de un sistema democrático. Para ello utilizaremos la perspectiva teórica de la sociología del poder. Esta exploración es importante, pues la evolución de los grupos islamistas define los problemas de gobernabilidad y la dirección que puede tomar el cambio político o la capacidad de mantener el statu quo de las elites en el poder. Así, creemos que es muy relevante la evolución que han hecho algunos grupos islamistas desde posiciones de enfrentamiento con los regímenes a posiciones de convivencia, o desde la negación de la democracia a ver en ella el mecanismo de acceso al poder. El caso del islamismo turco es seguramente paradigmático en este sentido⁴. Las posiciones de grupos islamistas como el AKP, actualmente en el gobierno en Turquía, o Hamas en los Territorios Ocupados de Palestina, el PJD en Marruecos, o los grupos ligados a Al Qaeda en el extremo contrario, ponen en evidencia visiones muy distintas respecto a estas dos problemáticas (relación con los regímenes y democracia) que conllevan también dinámicas muy diversas en los diferentes países. Autores como Gilles Kepel (2000), Olivier Roy (1992; Roy y Haenni, 1998), Fred Halliday (1996) o Gema Martín Muñoz (1999) iniciaron el análisis de esta evolución; sin embargo, los cambios están siendo más rápidos que las investigaciones. Evidentemente, continuamos encontrando grupos de oposición violenta, que aparecen

3. Sobre este debate, véase Vatin, 1996.

4. Véase Izquierdo Brichs y Farrés Fernández, 2008.

frecuentemente en los medios de comunicación occidentales, aunque son mucho menos importantes que lo que dan a entender los periodistas y los políticos⁵. Sin embargo, con cada vez más frecuencia, son los grupos de oposición no-violenta o que han aceptado actuar en convivencia con los regímenes los que tienen el mayor apoyo de la población.

La investigación sobre estos grupos moderados, que algunos han llamado posislamistas (Roy y Haenni, 1998; Kepel, 2002; Bayat, 2007) todavía se está desarrollando, y casos como el turco, en el que cada vez son más frecuentes las comparaciones con los partidos demócrata-cristianos europeos (Nasr, 2005; Hale, 2005), permiten ver una rápida evolución. Mientras que la convivencia del islam político con los regímenes significa la aceptación del statu quo a cambio de pequeñas parcelas de poder y refuerza las autocracias, la movilización de algunos grupos islamistas por la democracia podría ejercer una presión importante sobre los regímenes autoritarios.

Como veremos, el origen de esta evolución se encuentra en la relación del islamismo con la población, pero también en las elites de los grupos islamistas, que han ganado un papel fundamental. La sociología del poder debe sernos útil para colocar a cada actor y cada dinámica en su contexto.

LA SOCIOLOGÍA DEL PODER

Nuestro punto de partida analítico, desde la sociología del poder⁶, es que las relaciones sociales, económicas y, evidentemente, políticas, cuando se establecen organizaciones jerarquizadas, son competitivas entre las elites, lo que lleva a que se conviertan siempre en relaciones de poder y por el poder. El objetivo prioritario de las elites que controlan las jerarquías es la acumulación diferencial de poder, es decir, tener más poder que los otros individuos de la elite, porque si pierden en esa competición dejan de controlar la jerarquía. Al ser una competición relativa, ya que los actores no tienen objetivos absolutos sino que se comparan con los demás actores, estas relaciones de poder no tienen fin, son circulares y se alimentan

5. Por ejemplo, según Europol, en los años 2007, 2008 y 2009 hubo en Europa 1.316 atentados o intentos de atentado terroristas. De estos, sólo tres eran de tendencia islamista (Europol, 2010). Sin embargo, los mensajes del miedo y la estigmatización racista se continúan difundiendo con toda crudeza contra el islam y el islamismo asociándolos de forma generalizada con el terrorismo.

6. Para una presentación en profundidad de esta perspectiva analítica, véase Izquierdo Brichs, 2008 y 2009.

a sí mismas. Es decir, estos actores tienen que usar constantemente su poder para ganar más diferencial de poder respecto a sus competidores.

La competición es una sola y única: la del poder, en la cual los actores se enfrentan utilizando diversos recursos, en función de sus capacidades, en distintos procesos de acumulación. Recursos como el control del Estado, la ideología, el capital, la coacción, la información o la propia población sirven para competir por la acumulación de poder. Por esta razón, el análisis no se puede hacer de forma aislada para cada uno de estos ámbitos, ya que los actores implicados en la competición juegan todos contra todos, en un solo y único juego, pero usando cada uno los recursos de poder de los que disponen. También es necesario tener en cuenta que el poder no es una abstracción, por lo que los actores implicados en una relación de poder no pueden ser abstracciones o instituciones como la nación, el islam, el cristianismo, los mercados, la empresa o el Estado, sino individuos o grupos sociales entendidos como un conjunto de individuos.

En contraste con las relaciones circulares de poder, vemos que los procesos de cambio no son provocados por la competición por el poder, sino por la lucha de la población por mejores condiciones de vida. Cuando la población, como actor, se moviliza para conseguir objetivos concretos de mejora de su bienestar, establece una relación de poder a la que llamamos lineal. Estas relaciones son lineales porque tienen un principio y un fin: cuando se ha conseguido el objetivo la relación termina. Al contrario, las relaciones circulares establecidas por las elites que disputan la acumulación diferencial de poder son básicamente conservadoras, pues la función principal de los actores es acumular y, por lo tanto, preservar los recursos de poder.

Así, es necesario identificar cuando una relación de poder es lineal o circular. Dicho de otra forma, es necesario identificar cuándo el actor es la población con el objetivo de mejorar sus condiciones de vida y cuándo los actores son elites que tienen como objetivo prioritario la acumulación diferencial de poder. En el primer caso, la relación lineal, la población puede establecer alianzas con otros actores si los objetivos e intereses son coincidentes o complementarios, o incluso puede ser ella misma un actor político revolucionario. En el segundo caso, la relación circular, la población debe tener claro que el objetivo principal de los actores no es coincidente con los suyos propios y que las decisiones que toman los actores tienen como prioridad la acumulación diferencial de poder. En este caso, la relación que establecen las elites con la mayoría de la población es de sujeto a objeto, de actor a recurso, y la posición de la población es de subyugación al interés de las elites. Así, por ejemplo, el uso de la ideología para controlar a la población será un elemento clave en la competición de las elites, lo que se reflejará en una competición muy dura por imponer una u otra ideología y poder movilizar a la población como recurso en beneficio de la acumulación de poder.

La sociología del poder nos será útil para el análisis de la evolución del islam político en la región de Oriente Medio y el norte de África. Podemos observar que la tensión entre los dos tipos de relaciones –circulares y lineales, de competición por la acumulación de poder entre las elites y de lucha por el bienestar en la población– ha ido marcando el camino seguido por los grupos islamistas mayoritarios y su relación con los regímenes.

ISLAM POLÍTICO Y POBLACIÓN

Los años ochenta y noventa del siglo pasado en el mundo árabe fueron una época de grandes protestas populares a causa de la debilidad de los regímenes rentistas, ya fuera por la disminución de los precios del petróleo o por agotarse su capacidad de endeudamiento, y también por el agotamiento de unos discursos ideológicos que habían ofrecido más promesas que realidades. La disminución de las ayudas, los servicios sociales, los salarios y los demás mecanismos que permitían distribuir la renta exterior provocaron un fuerte aumento de la movilización popular y dieron lugar a las llamadas “revueltas del pan”. Los grupos de oposición ganaron fuerza encabezando las protestas y amenazaron la estabilidad de las elites en el poder. Pero los regímenes respondieron de forma eficaz, tanto mediante la represión como mediante el intento de cooptación de algunos sectores de la oposición, al mismo tiempo que se valieron de medidas de liberalización política controlada para intentar disminuir la presión popular.

La relación de la población con los islamistas, y viceversa, no se mueve sólo en el ámbito de la competición por el poder, sino que tiene mucho de relación lineal. Como comentaba Étienne en 1987, “el liberalismo y el marxismo (como doctrinas) sólo llegan a la elite de la sociedad, entendiendo ‘elite’ en el sentido árabe de *khassa* y en el sentido europeo de aquellos que poseen capital cultural occidental. Las masas aspiran a la igualdad y la justicia que creyeron encontrar en el nacionalismo árabe, sobre todo en la época de Nasser. En la actualidad, el islam les parece la mejor manera de defender sus intereses de clase e incluso su existencia (...)” (Étienne, 1987: 171). En los años ochenta y noventa, la crisis provocada por la caída de los precios del petróleo y las políticas impuestas por el FMI provocaron grandes movilizaciones en la población. Los grupos islamistas se situaron como vanguardia de estas relaciones lineales, sin abandonar su lucha por controlar las creencias ideológicas y ganar poder⁷. Los islamistas pudieron aprovechar los distintos recursos que tenían a su alcance para organizar la movilización social: las mezquitas, las ONG islámicas, las asociaciones profesionales y estudiantiles, e incluso partidos políticos allí donde podían actuar (Wiktorowicz, 2004: 10-12). De esta forma, a través de estos recursos, adquirían una doble condición: de vanguardia de una relación lineal y de elite ideológica en una relación circular.

7. La influencia y prestigio de los islamistas sobre la población se veía favorecida por el desprestigio de las otras ideologías. Los regímenes dictatoriales y corruptos se habían apropiado de los discursos de la modernidad, el secularismo, el liberalismo y el izquierdismo, y además eran apoyados por las potencias occidentales herederas del imperialismo y la colonización, por lo que las ideologías que llegan del Occidente liberal-democrático están todavía más desacreditadas (véase Hashemi, 2009: 133-143). Así, la vanguardia islamista prácticamente no tuvo competencia para situarse al frente de las movilizaciones populares.

Esto no dejaba de plantear contradicciones, pues las reivindicaciones populares de la relación lineal no siempre eran coincidentes con las necesidades de la base social burguesa y de clase media de los dirigentes islamistas y de sus necesidades para la acumulación de poder. Como mencionaba Ayubi (1996: 244) a mediados de los noventa, “una de las cosas más curiosas acerca del resurgimiento islámico es que parece reconciliar grupos con diferentes actitudes sociales y objetivos políticos (...) el punto en que se encuentran es de tipo cultural (sensación de alienación, búsqueda de la autenticidad, demanda de imposición de normas públicas), y posiblemente filosófico (creencia en que lo divino, y no lo humano, ordena los asuntos humanos). En la acción sociopolítica, sin embargo, los diferentes grupos no pueden ir de la mano (como se ha probado en el caso iraní) excepto en situaciones de transición, porque la función ‘social’ del islamismo es diferente para cada grupo”. Mientras la movilización popular fue fuerte, tuvo un peso importante en el discurso y en la acción de los grupos islamistas, pero cuando decayó, los intereses de las elites islamistas prevalecieron.

La recuperación de los precios del petróleo y del rentismo debilitó la movilización popular⁸. El papel de vanguardia de los islamistas también ha ido disminuyendo, pues han ido perdiendo peso dentro de los grupos los líderes islamistas surgidos de la base popular. Su lugar lo están ocupando los sectores ligados a las clases medias conservadoras y religiosas y al capital islámico, partidarios de la negociación con los regímenes. Además, estos sectores burgueses y profesionales de clase media controlan en buena parte las aportaciones a las asociaciones y ONG islámicas de ayuda a la población, con lo que alimentan el clientelismo de forma que la población pierde capacidad de decidir. Este alejamiento de la base popular se puede apreciar también en las protestas espontáneas y poco organizadas que estallan de vez en cuando en algunos países (véase, por ejemplo, las protestas de enero de 2011 en Túnez y Argelia). No parece que ningún grupo, tampoco los islamistas, tenga capacidad para liderar a estos jóvenes y ejercer de vanguardia de estos estallidos para encauzarlos en un movimiento de resistencia al régimen. El ejemplo tunecino ha sido una muestra evidente del distanciamiento entre la población y los grupos de la oposición, incluidos los islamistas, que se movieron siempre a remolque de la movilización popular.

La desmovilización de la población debilita y transforma a los grupos islamistas. Unos se acercan a los regímenes y aceptan el papel de oposición, otros mantienen su rol de vanguardia de unas protestas cada vez más débiles, y la resistencia prácticamente desaparece. Los grupos que continúan manteniendo el discurso revolucionario y reclamando el gobierno de la sharia ya no lo hacen como vanguardia de la población en su lucha por mejorar su bienestar, sino por fundamentalismo ideológico.

8. Véase ejemplos de distintos países en Izquierdo Brichs, 2009.

La relación de alianza entre los grupos islamistas y la población está volviendo cada vez más a la dimensión clásica de la religión: una relación de control ideológico en la que la población es un recurso, no un actor. Las organizaciones del tipo de los Hermanos Musulmanes o las Jama'at al-Tabligh wa-Da'wa, más alejadas de la política, siempre habían dedicado un esfuerzo muy importante a la reislamización de la sociedad, pero con la desmovilización popular este esfuerzo es todavía mayor. El islam político siempre ha estado ligado al esfuerzo por la reislamización de la sociedad. Como recuerda Burgat (1996: 92), es difícil separar el islamismo de los avances conseguidos por las asociaciones pietistas y de difusión de la religión, como las cofradías sufíes o Tablig. Esta relación se establece en ocasiones de forma directa, con los mismos protagonistas, y en otras, de forma indirecta al aprovechar los islamistas la difusión de una ideología que les es favorable. En todos los casos, sin embargo, el discurso más conservador y alienante –sobre todo en cuestiones de moral, costumbres, familia y la mujer– recupera su presencia, de la misma forma que puede ocurrir con el neofundamentalismo cristiano en Estados Unidos o judío en Israel.

Al alejarse de la movilización política, el proceso de reislamización recupera su vertiente más religiosa de una forma muy diversificada, en ocasiones como afirmación individual, en otras con predicadores independientes que ofrecen su propia interpretación –en general neofundamentalista– a sus seguidores, y en otras en las formas populares de la religiosidad; unas y otras se distancian del islamismo político y universalista de los años ochenta. Los grupos islamistas, al perder su capacidad de movilización política de masas, se conforman con pedir el voto, al igual que el resto de elites políticas nacionalistas, izquierdistas o liberales que han renunciado al papel de vanguardia de la relación lineal. Estas elites, que habían dirigido las movilizaciones, se conforman así con el papel de elite aspirante a un espacio de poder secundario dentro del sistema.

PRAGMATISMO IDEOLÓGICO Y ABANDONO DE LOS POSTULADOS FUNDAMENTALISTAS

A mediados de los años ochenta, en su análisis del islamismo radical, Bruno Étienne (1987: 73) señalaba que, volviendo a las raíces ortodoxas, la idea de unidad (*tawhid*) era uno de los elementos básicos del pensamiento islamista y de su movilización. Según esta interpretación, la unidad de la comunidad musulmana conlleva la idea de solidaridad social en todos sus ámbitos, y esta unidad social implica la unidad territorial a través de la unidad política. Dicho de otra forma, postula la existencia de un solo Estado islámico. Sin embargo, este objetivo político revolucionario y totalmente enfrentado a los regímenes en el poder, ha

dejado paso, en los movimientos mayoritarios, o al nacionalismo islámico como en el caso de Hamas (Travin, 2007) o a aceptar los sistemas estatales. Las organizaciones que continúan teniendo estructuras y objetivos panislámicos son las más radicales, pero también las más minoritarias (véase, por ejemplo, el artículo de Antonio Alonso sobre Hizb-ut-Tahrir en este mismo monográfico). Por otra parte, a pesar del éxito en la reislamización de la sociedad, al aceptar la convivencia con los regímenes o la participación en la política desde dentro del sistema, el islamismo ha perdido en la actualidad no sólo el objetivo de la unificación sino también el objetivo del Estado islámico (Roy, 1999).

La radicalidad y la fuerza del islam político en los años ochenta y principio de los noventa fue producto de la debilidad de los regímenes, pero en el nuevo siglo la situación es muy distinta. Desde entonces se han vivido cuatro dinámicas que han obligado a los grupos islamistas a escoger entre adoptar posiciones más pragmáticas o la marginación minoritaria:

1. La primera de estas dinámicas fue la represión de los regímenes. Al igual que habían hecho en otras ocasiones ante los grupos nacionalistas o progresistas, las élites gobernantes demostraron que antes de perder el poder estaban dispuestas a usar todos los medios para acabar con las protestas y los movimientos de resistencia, incluida la represión más violenta contra los grupos políticos y contra la población. Y a partir del 11 de septiembre de 2001, con la connivencia de los gobiernos occidentales, la “guerra contra el terrorismo” promovida por el Gobierno norteamericano fue aprovechada para reforzar las políticas autoritarias y las agresiones contra los derechos humanos por parte de Israel y las dictaduras árabes.
2. La segunda dinámica, la guerra civil argelina, fue consecuencia de la primera. La bunkerización de los regímenes llegó al extremo en Argelia, cuando se vio que las élites en el poder estaban dispuestas incluso a llevar el país a la guerra civil, y los dirigentes de los grupos islamistas se sintieron lo bastante fuertes como para hacerles frente. Sin embargo, la población pronto se fue cansando de la violencia, y una consecuencia de ello fue el alejamiento cada vez mayor de toda iniciativa que pudiera conducir nuevamente a la represión y a la guerra. Los militares y servicios secretos argelinos supieron jugar muy bien la carta de la violencia para justificar el golpe de Estado, la represión y su permanencia en el poder. Para ello no dudaron en potenciar a los grupos islamistas más sanguinarios, como los Grupos Islámicos Armados (GIA), o en perpetrar ellos mismos asesinatos adjudicados después a los islamistas⁹.

9. Véase Mellah, 2004 y Burgat, 2006: 145-148.

3. La tercera dinámica fue el fin de la crisis económica y la recuperación de los mecanismos rentistas. Los grupos islamistas se habían colocado en la vanguardia del descontento provocado por la crisis económica de los años ochenta y noventa. En muchos casos lideraron las “revueltas del pan”. Sin embargo, la recuperación de los precios de la energía y de las ayudas exteriores alimentó nuevamente el rentismo, y la gente se desmovilizó. De esta forma, los grupos islamistas perdieron su principal recurso de poder: el apoyo mayoritario de la población.

4. La cuarta dinámica tiene relación con los cambios en las bases de apoyo de los movimientos islamistas. La desmovilización de los sectores populares coincidió en muchos casos con el crecimiento de sectores de la pequeña y mediana burguesía a consecuencia de las políticas de privatización impuestas por los gobiernos occidentales, el FMI y las elites económicas globales. En Turquía, las políticas de liberalización permitieron el surgimiento de una nueva burguesía *verde*, no ligada al poder político, conservadora y religiosa, y en muchos casos con lazos con las cofradías sufíes. En la mayoría de regímenes rentistas y autoritarios árabes, las políticas de liberalización económica fueron aprovechadas por las elites para apropiarse directamente de los recursos¹⁰, pero también permitieron una ligera ampliación de las clases medias y la penetración del capital financiero islámico, procedente sobre todo de la Península Arábiga y el Golfo¹¹. Estas capas burguesas, que no forman parte de las elites de los regímenes, pasaron a apoyar a la oposición conservadora islamista, que estaba perdiendo su base social popular¹²; al ser una importante fuente de ayudas para asociaciones y ONG benéficas islámicas, mezquitas e incluso grupos islamistas consiguieron aproximar a sus intereses tanto a buena parte del *establishment* religioso, como a grupos islamistas importantes¹³. Pero al mismo tiempo exigieron a los grupos que se relacionaran con los regímenes de una forma más pragmática, pues lo que querían no era una revolución, sino ganar espacios

10. Así, por ejemplo, en Egipto la mayor parte de la nueva burguesía surgida de la Infitah está ligada al régimen, en muchas ocasiones de forma directa, como miembros del Partido Nacional Democrático (Gumuscu, 2010: 849). En 1976, en el Parlamento egipcio había 20 miembros de la burguesía de la Infitah, en 1987 ya eran 80 y en 2005, 90 (22%).

11. Sobre el impacto de este proceso en Egipto, véase Beinín, 2004.

12. Según Ayubi (1996: 276-277), las instituciones del capital islámico (bancos, empresas, servicios, etc.) no forman parte de una estrategia islamista para tomar el poder, entre otras cosas porque es difícil que coincidan los intereses de estos sectores de capital con los sectores populares de los movimientos islamistas. Sin embargo, si lo analizamos desde el punto de vista de las elites, vemos que las elites del capital verde y las elites políticas islamistas pueden aliarse, o incluso ser las mismas, de la misma forma que pueden enfrentarse cuando los intereses no coinciden. Estas dinámicas se producen también en el interior de los movimientos islamistas, en la competición por su control. Así, dependiendo de las elites que dirijan los grupos islamistas, estos adoptarán unas estrategias u otras, más o menos conservadoras en su discurso y más o menos radicales en su actividad.

13. Como nos recuerda Haenni (1999: 140-141), esta vertiente caritativa de la burguesía islámica es totalmente acorde con la coyuntura contemporánea neoliberal, de retirada del Estado y su substitución por la caridad de los empresarios que, al igual que en Occidente, en ocasiones incluso la transforman en actos promocionales y publicitarios.

para influir en las políticas del Estado o para poder aprovechar también sus rentas. El capital *verde* se convierte en un recurso para los grupos en los que se encuadran estos sectores burgueses y profesionales islamistas, pero sus necesidades son muy diferentes de las de los movimientos sociales surgidos de las crisis económicas. Tanto la agenda como la forma de actuar de los grupos se modifican y evolucionan hacia el reformismo y la negociación sin cuestionar el poder de las elites primarias de los regímenes, para ganar un poco de espacio en el seno del sistema.

Todas estas dinámicas condujeron a los movimientos islamistas mayoritarios a adoptar propuestas ideológicas, programáticas y activistas menos radicales y más pragmáticas, así como a aceptar la negociación con los regímenes. De este modo, la mayoría de los grupos fueron pasando de la resistencia y la voluntad de transformación de los sistemas de poder, a la oposición más o menos leal a los regímenes y, como máximo, a objetivos de reforma. Este giro es muy visible en los Hermanos Musulmanes, con la renuncia al establecimiento de un Estado islámico, el rechazo a la violencia y el diálogo con el resto de fuerzas opositoras y con los regímenes (Fuentelsaz Franganillo, 2010; Lampridi y Álvarez-Ossorio, en esta misma revista).

El mensaje islamista preponderante había sido durante mucho tiempo que los estados modernos estaban muy lejos de la guía de Alá, eran dañinos y corruptos y, por lo tanto, la revuelta contra ellos estaba justificada y era un deber (Qutb, 1964). La alternativa era una comunidad islámica gobernada por la ley islámica. Como comenta Burgat (2006: 119), “tanto para Qutb, como para Zawahiri y Bin Laden, los gobernantes no son culpables únicamente de los clásicos excesos autoritarios profanos. Son culpables, sobre todo, de haber vuelto a la ignorancia preislámica, merecen la venganza de los creyentes por su incapacidad para respetar la norma divina, lo que ‘explica’ sus fechorías políticas. Prueba de ello es su compromiso con la laicidad, que coloca el derecho positivo –es decir, una norma de origen humano– en sustitución de la norma inspirada en la revelación divina, la sharia y su expresión jurídica, el *fiqh*”¹⁴.

Sin embargo, este discurso revolucionario de resistencia a los regímenes ha ido dejando paso al pragmatismo de la reforma. La lucha contra los regímenes en los años ochenta y noventa pasaba por la construcción de una nueva legitimidad islámica que sería negada a las

14. La radicalidad del discurso no conlleva necesariamente el activismo violento o armado, y mucho menos terrorista (véase, por ejemplo, el caso de Hizb ut-Tahrir). El recurso a la violencia por parte de Qutb y los grupos islamistas, incluyendo a Bin Laden y Al Qaeda, es más fácil de explicar como reacción a la violencia de los regímenes autoritarios, Israel y las potencias occidentales, sobre los musulmanes y sobre los militantes islamistas que como consecuencia de la radicalidad del discurso. Es más, la radicalización de propio discurso también se tiene que contextualizar en esta reacción a la violencia interior –regímenes– y exterior –Israel y potencias occidentales (Burgat, 2006: 118-135).

elites en el poder¹⁵. Pero en esta competición, los islamistas fueron derrotados incluso en los momentos de mayor debilidad del poder autoritario. Y, en la actualidad, al participar en el sistema, los grupos islamistas mayoritarios ayudan a legitimar a los regímenes. A diferencia de los años ochenta, para la mayoría de islamistas el Estado actual ya no es la *jahiliyya*, y la umma ya no es la solución política, aunque sí social, identitaria y cultural. El objetivo de la construcción de un Estado islámico basado en el gobierno de la sharia ha dejado paso a la estrategia de la islamización de algunas leyes y de la sociedad¹⁶. La yihad se limita cada vez más a su dimensión de esfuerzo sobre uno mismo para la mejora personal y religiosa. En el campo político, la yihad se debilita y deja paso a la negociación y también al negocio, siguiendo la ola neoliberal, aunque respetando las normas islámicas si es posible y con una importante dimensión caritativa. Al mismo tiempo, los regímenes para legitimarse ideológicamente y también para hacer frente a las presiones de los islamistas adoptan parte del discurso islamista retrógrado en los ámbitos de moral y costumbres, y colocan como imames en las mezquitas e instituciones oficiales o subvencionadas a clérigos afectos al régimen, pero también muy reaccionarios (Roy, 2003: 50).

La reislamización afecta a la sociedad en general, pero también al discurso político tanto de los regímenes como incluso de algunos partidos laicos¹⁷. Este regreso a la religión se está produciendo en muchas ocasiones en su versión más rigorista —el salafismo—, en otras, con una vuelta al islam popular, e impregna cada vez más ámbitos del espacio público. En este sentido, los islamistas han ganado una victoria al llevar el debate ideológico a su terreno, pero no ha sido suficiente para modificar la relación de fuerzas respecto al poder. Nos encontramos, pues, ante un doble proceso: por una parte, de nacionalización del discurso político y, por la otra, en el discurso religioso, moral y cultural vemos una tendencia contraria, de globalización y pérdida de las referencias autóctonas. Además, al igual que con las otras ideologías políticas, el islamismo sufre un proceso de pérdida de pureza ideológica a medida que se acerca a la lucha por el poder, lo que abre la puerta a las críticas de los fundamentalistas.

15. Como analizaba Gema Martín Muñoz (1999: 19): "La legitimidad histórica —haber dirigido la independencia— constituyó el elemento sustancial que dotó a los gobernantes poscoloniales del reconocimiento de sus poblaciones; dicha legitimación se prolongó con la promesa de lograr la independencia política y el desarrollo económico. (...) A medida que [las elites poscoloniales] tenían que dismantlar el pacto social que sustentaba el Estado protector, sin haber cumplido sus promesas de no dependencia y desarrollo económico (legitimidad nacionalista), el malestar de la ciudadanía se polarizó en la falta de participación y representación sociopolítica (legitimidad democrática) y en la necesidad de recuperación cultural de los valores islámicos propios (legitimidad islámica) frente a los exógenos (...). La sequía progresiva de todas esas fuentes de legitimación lleva hasta el momento actual, en que el contrato social, el modelo político y la identidad cultural están en crisis".

16. Esto se ve incluso en el ámbito más terrenal de los cada vez más numerosos licenciados en "religión" para quienes la islamización del derecho y de las instituciones es el único medio de valorizar su formación (Roy, 2003: 49).

17. Hassan Ben Abdallah El Alaoui (2010) pone el ejemplo de la Union Socialiste des Forces Populaires (USFP) marroquí, que pidió sanciones contra unos jóvenes que rompieron de forma pública el Ramadán haciendo un picnic en un parque.

RELACIÓN CON LOS REGÍMENES

La evolución hacia el pragmatismo se manifiesta de forma muy clara en la relación con los regímenes y con la democracia. Desde la guerra en Argelia, muchos de los grupos islamistas más importantes parecen haber asimilado que es muy difícil enfrentarse a los regímenes en el poder contando solamente con la fuerza de la movilización social a través de la religión, e intentan evitar el enfrentamiento directo. Los regímenes pueden aceptar una oposición islamista que no ponga en peligro su control sobre los principales recursos de poder: el Estado y la renta. Ceden así parte del control ideológico a islamistas conservadores y pragmáticos, o a elites religiosas conservadoras (incluso salafistas) alejadas de la política. A los ulemas y a algunos grupos islamistas este pacto les conviene porque de esta forma ganan espacio público y parcelas de poder sobre la población. El precio a pagar es la renuncia al control del Estado y, evidentemente, a su transformación. Se olvida pues el objetivo del Estado islámico. A las elites de los regímenes, esto les permite reforzar el discurso conservador y, al mismo tiempo, presentarse como garantía contra algunas de las demandas más extremas de los salafistas o contra los grupos islamistas radicales. En muchas ocasiones, los regímenes ganan también el apoyo de los intelectuales y grupos democráticos que reclaman la protección del régimen ante las presiones y amenazas salafistas o islamistas (Ben Abdallah El Alaoui, 2008).

La influencia creciente de la burguesía en los grupos islamistas se hace sentir principalmente en la relación con los regímenes. En Turquía, la burguesía *verde* ganó influencia en los grupos islamistas porque era cada vez más fuerte en la economía. Sin embargo, la situación en la mayoría de los países árabes no es la misma. Si bien es cierto que las medidas de privatización también han permitido el surgimiento o la ampliación de una capa burguesa cada vez más importante, esta burguesía es mucho menor que en Turquía. Por otra parte, las empresas continúan dependiendo de sus relaciones con el Estado para poder aprovechar la renta proveniente del petróleo, el gas o las ayudas exteriores, o el sistema económico continúa controlado por el Estado, aunque sea de forma indirecta en algunos sectores. Como comenta Murphy (2001: 24-25), el sector privado, al ser débil, para encontrar un espacio para sí mismo entre los grupos de poder que forman el núcleo de los regímenes, se tiene que acercar a ellos, lo que limita su margen de acción. Por otra parte, los regímenes pueden llevar a cabo políticas de privatización y liberalización económica, para lo que renuncian a participar en algunas actividades económicas, pero lo que no pueden hacer es perder el control sobre los mecanismos del poder económico. El éxito económico, incluso en el sector privado, depende, pues, de los contactos con las elites del régimen. Esto significa que el capital privado, por más que tenga beneficios y algunas elites puedan conseguir grandes fortunas, continúa manteniendo una posición secundaria en el sistema de poder. Por esta razón, como comentábamos, los sectores del capital islámico o la burguesía conservadora cercana al islamismo tendrán interés en mejorar su relación con los regímenes.

Por otra parte, también se puede apreciar que el aumento de la influencia de la burguesía en muchos de los grupos islamistas mayoritarios no es consecuencia de un gran incremento de su poder —como en Turquía—, sino de la debilidad de la movilización de la población. Los líderes islamistas que basaban su influencia en su ascendiente sobre la opinión pública, bien cayeron ante el mujabarat (inteligencia) y los militares, bien perdieron su poder en el seno de los grupos al desmovilizarse la población. Sus sustitutos, ligados a la burguesía *verde*, son mucho más pragmáticos y unidos a sus intereses de clase¹⁸; para ellos las esencias ideológicas ya no son tan rígidas. De esta forma, la negociación con los regímenes inevitablemente conduce a los grupos islamistas y sus dirigentes a una posición secundaria dentro del sistema, pues su acceso al poder depende de su relación con las elites primarias del régimen.

RELACIÓN CON LA DEMOCRACIA

La tensión en las elites islamistas por mantener una posición primaria, sin dependencias, como resistencia contra los regímenes, o una posición secundaria, como oposición que negocia desde dentro del sistema y no discute la primacía de las elites del régimen, se manifiesta en la relación con la democracia. Cuando la negociación con el régimen no da los resultados esperados, para aquellas elites que quieren ganar una posición primaria, la democracia liberal es un camino para acceder al poder. De esta forma, la democratización del sistema político se ha convertido en una reivindicación de la mayoría de los grupos islamistas.

El debate sobre la relación entre el islamismo y la democracia está falseado por distintas razones. En primer lugar, es necesario tener en consideración que existen muchos islamismos con discursos, estrategias y objetivos distintos. En segundo lugar, el debate no se plantea en un contexto de defensa de la democracia ante una hipotética amenaza islamista, sino de defensa del autoritarismo de los regímenes. En tercer lugar, porque es necesario contextualizarlo, ya que los grupos islamistas mayoritarios en la actualidad son muy distintos de los de los años ochenta y noventa. En cuarto lugar, porque se tiene que hacer un análisis sociológico

18. Por ejemplo, la contrareforma agraria que inició Mubarak para devolver la propiedad de la tierra a los latifundistas expropiados por Nasser, fue aprobada con el apoyo islamista y con la única oposición de la izquierda laica marxista y naserista. Las reformas neoliberales del Gobierno Mubarak estaban haciendo retroceder la reforma agraria de Nasser, al quitar las tierras a sus actuales propietarios para devolverlas a los latifundistas (Sakr y Tarcir, 2007). Esto llevaba a abusos apoyados por la policía corrupta y a movilizaciones de los campesinos. Los islamistas apoyaban al Gobierno, pues consideran la reforma agraria de Nasser como “comunista” (Ben Abdallah El Alaoui, 2008).

y politológico de los grupos, y no basar las conclusiones en la lectura de algunas interpretaciones del islam. Lo que se puede apreciar en este análisis es que los grupos mayoritarios, o bien aceptan participar en los sistemas políticos impuestos por los regímenes autoritarios, o bien reclaman derechos y libertades democráticos y un Estado de derecho; en ambos casos, la capacidad de sus elites dirigentes de ganar poder está ligada y limitada por estas dos dinámicas, por lo que, aun queriendo, en la actualidad les sería imposible mantener el apoyo popular si volvieran al discurso radical.

Como en todo el mundo, la población de los países de mayoría árabe o musulmana, cuando puede escapar al control ideológico de las elites y establecer sus propias prioridades, prefiere más libertades, derechos y democracia: “(...) los resultados del Arab Barometer (...) muestran que las actitudes y valores de los ciudadanos, incluidos los relacionados con el islam, no son la razón de la persistencia del autoritarismo. De hecho, el Barómetro indica que cuando se avanza hacia la democracia, la mayoría de los ciudadanos árabes del mundo le da la bienvenida (...). Como resultado, aquellos que desean hacer avanzar la causa de la democracia en el mundo árabe no deben centrar sus investigaciones en los presuntos impulsos antidemocráticos de las mujeres y los hombres corrientes, sino más bien en las estructuras y las manipulaciones, como también quizás en las alianzas de apoyo externo, de una clase política que se dedica a la preservación de su poder y privilegios” (Jamal y Tessler, 2008: 109).

El avance en la lucha por la democracia exige un liderazgo y una unidad de acción en los grupos de la oposición que todavía está lejos de ser una realidad. Refiriéndose a los Hermanos Musulmanes, Leiken y Brooke (2007) afirman que “desde la década de los ochenta, profesionales de clase media han avanzado en una dirección más transparente y flexible. Trabajando dentro de los sindicatos y organizaciones profesionales, estos reformadores han aprendido a forjar coaliciones y prestar servicios a sus electores. Un líder de la facción reformista nos dijo: ‘La reforma sólo será posible si los islamistas trabajan con otras fuerzas, incluyendo laicos y liberales’”. Pero, al mismo tiempo, persiste una gran desconfianza hacia la voluntad democrática de los islamistas. “Entre los demócratas laicos en el mundo árabe hay sectores de intelectuales liberales de clase media, profesionales y empresarios que se han movilizado por la democracia en otras partes del mundo. Muchos de estos demócratas laicos (algunos de los cuales también son miembros de minorías religiosas o étnicas) no analizan los datos del Arab Barometer respecto a lo que creen sus conciudadanos. Estos demócratas imaginan lo que implicaría la alternativa política al régimen autoritario. Temen que no sería una modesta versión islamista de una democracia decididamente constitucional, sino más bien un régimen dominado por la Hermandad Musulmana egipcia, el jordano Frente de Acción Islámica o alguna otra línea dura y antidemocrática fuerza política islamista —una nueva y más inquietante hegemonía” (Diamond, 2010).

Este debate y el miedo de las clases medias seculares a los islamistas sirven a los regímenes para dividir y debilitar a la oposición, ya de por sí fragmentada. Aunque algunas

experiencias unitarias, como, por ejemplo, la de Kefaya en Egipto, parecen mostrar como esta desconfianza está disminuyendo. Excepto en Turquía, el debate no se puede plantear en estos términos, como si fuera un problema de choque entre sectores de opinión o de miedo a los islamistas. En la actualidad, la mayoría de islamistas (y la población que los apoya) prefieren la democracia. El problema es que, igual que las clases medias laicas, las clases medias *verdes* prefieren negociar espacios de poder con los regímenes, y jugar al reformismo antes que luchar por la transformación del sistema político. La fragmentación en la actualidad está provocada sobre todo por los cambios de alianzas de los distintos grupos de la oposición con las elites de los regímenes, que se reflejan en la participación o boicot de los procesos electorales (véase los artículos de Lampridi y Martínez en esta revista).

El debate sobre la verdadera voluntad democrática de los islamistas puede llevar a confusión. “Los islamistas no ven la democracia como algo muy legítimo, sino, en el mejor de los casos, como una herramienta o táctica que puede ser útil para obtener el poder para construir un Estado islámico. Los demócratas musulmanes, por el contrario, no buscan consagrar el islam en la política, a pesar de que quieren aprovechar su potencial para ayudarles a ganar votos. (...) Los partidos deben hacer concesiones y tomar decisiones pragmáticas para maximizar sus propios intereses y los de sus electores bajo las reglas del juego democrático. Al trabajar más en el nivel de la práctica de la campaña electoral más que en el de la alta teoría, la Democracia Musulmana se parece bastante a la Democracia Cristiana” (Nasr, 2005: 13-15). Vemos que Vali Nasr opone “islamistas” a “demócratas musulmanes”, sin embargo es difícil hacer esta clasificación como dos tipos diferentes, y mucho menos opuestos, pues hay estados intermedios y evolutivos, y grupos que se mueven en las dos aguas y evolucionan en función del contexto. Muchos de los demócratas musulmanes provienen de grupos islamistas, y su evolución depende, en buena parte, del sistema político en el que se mueven, ya que, independientemente de la voluntad, principios o intereses que se tengan, no es posible demostrar el respeto a las reglas democráticas en un sistema autoritario o dictatorial.

De este modo, el problema central del debate sobre el islamismo y la democracia está en el autoritarismo de los regímenes y la estructura rentista de la mayoría de países árabes (Izquierdo Brichs, 2007). La evolución de los grupos islamistas en la mayoría de países árabes muestra también una clara tendencia hacia el pragmatismo. Esto hace pensar que en el caso de elecciones limpias en un sistema democrático, lo que prevalecería sería el voto de la ciudadanía, y lo que nos indican las encuestas es que, en el caso de votar hacia partidos ligados a la religión, preferirían a los demócratas musulmanes al estilo del AKP: “la conclusión general sugerida por el Arab Barometer es que los valores democráticos están presentes en un grado significativo entre los ciudadanos árabes musulmanes, la mayoría de los cuales apoyan la democracia, y que este es el caso independientemente de si un individuo cree que su país debe ser gobernado por un sistema político que sea islámico además de democrático” (Jamal y Tessler, 2008: 104).

A diferencia de los años ochenta y principio de los noventa, los grupos islamistas mayoritarios están dispuestos a negociar y convivir con los regímenes autoritarios árabes a cambio de escapar de la represión, de poder actuar en algunos ámbitos sociales y políticos, y también a cambio de pequeñas parcelas de poder. Por esta razón, como vemos en el artículo de Athina Lampridi, el problema del islamismo en muchos de estos países ya no es que amenazan a los sistemas autoritarios, sino que con su pragmatismo los refuerzan. Por otra parte, como nos recuerda Nasr (2005: 16), el debate sobre la democracia no es un problema ideológico o intelectual, sino político: “No han sido intelectuales los que han dado forma a la democracia musulmana, sino políticos como el turco Recep Tayyip Erdogan, el paquistaní Nawaz Sharif, y los malayos Anwar Ibrahim y Mahatir bin Mohamad. Ellos son los que se enfrentan a las cuestiones clave respecto a la interacción de los valores musulmanes con las instituciones democráticas, el comportamiento de los votantes musulmanes, la forma y la ubicación de una base electoral islámica y similares”. En los sistemas ya democráticos, como dice Nasr, el acercamiento de los grupos islamistas a la democracia no es producto de una reflexión teórica, sino de la competición por el poder.

En los sistemas autoritarios, los grupos islamistas se hacen pragmáticos, lo que les lleva a reclamar reformas democráticas y a respetarlas, pero también a contemporizar con los regímenes y, en ocasiones, a reforzarlos. De esta forma, nos encontramos con dos dinámicas contradictorias: por una parte, la lucha por la democracia y, por la otra, la participación en el sistema autoritario. Que se incida más en una dinámica u otra dependerá de que la población sea capaz de hacer oír su voz, y los líderes islamistas actúen como vanguardia del movimiento popular –lo que reforzará las reivindicaciones democráticas– o que predomine el cálculo de las ganancias a corto plazo con acceso a parcelas de poder contemporizando con las elites autoritarias.

CONCLUSIÓN

¿Ha fracasado el islamismo? Roy (1992, 2003), Kepel (2000) y otros (Lamchichi, 2001) presentan la situación del islamismo en la actualidad como un proyecto fracasado. Sin embargo, habría que distinguir entre el fracaso del islamismo y el de los islamistas. El primero implica que un proyecto ideológico no se puede llevar a cabo. En este sentido, estamos de acuerdo con los autores que presentan como fallido el intento de una revolución islámica. Discrepamos de aquellos que, como Salwa Ismail (2006), desde una perspectiva gramsciana defienden que no podemos limitar el análisis a la dimensión de control del Estado, y que si observamos el proceso de reislamización de las sociedades musulmanas el fracaso islamista es más dudoso, y que en términos de hegemonía ideológica estamos ante una gran influencia

del proyecto islamista. El uso que hacen Ismail y Bayat (1998) del concepto gramsciano de hegemonía es parcial, pues lo circunscriben a la ideología y a una sociedad civil apartada del Estado. Sin embargo, siguiendo a Gramsci, la hegemonía no se puede separar del concepto de “bloque histórico”¹⁹, y este nos conduce de nuevo no sólo a la ideología, sino también al control del Estado y de las relaciones de producción; en este sentido, sí podemos hablar de fracaso del islamismo. Y, lo más importante, el islamismo ha abandonado el objetivo de conquistar y transformar el Estado y, por lo tanto, no sólo ha fracasado, sino que también se ha rendido en el intento de construir una hegemonía.

No obstante, al referirnos al fracaso no del islamismo sino de los islamistas, se pone sobre la mesa la función del proyecto ideológico –el acceso al poder de unas elites concretas– y, en este sentido, hay que estudiar cada caso concreto. En Turquía, por ejemplo, es difícil hablar de fracaso de los islamistas, pues controlan el Gobierno desde 2002, por lo que en términos de acumulación de poder su éxito es mucho mayor que el de sus contrincantes políticos. Sin embargo, para lograrlo han sacrificado el proyecto ideológico, pero ¿no es esto habitual también en el resto de partidos políticos? En los países árabes, la incapacidad de los islamistas de acceder al poder no se debe al fracaso ideológico sino a la capacidad de supervivencia de los regímenes gracias a los sistemas autoritarios y al rentismo. Y la excepción de Hamas en los Territorios Palestinos nos plantea el debate sobre la hipocresía europea y norteamericana, que defiende un discurso de democratización y defensa de los derechos humanos, al mismo tiempo que colabora en el castigo a la población de la Franja de Gaza porque se “equivocó” al ejercer su derecho al voto (véase el artículo de Reigeluth en este monográfico). Difícilmente en este caso se puede hablar de fracaso de los islamistas, aunque para ganar el apoyo popular tuvieran que convertirse en un movimiento de liberación nacional contra la ocupación israelí y en un partido nacionalista.

La evolución del islam político en su relación con los regímenes es muy parecida a la de los grupos no religiosos, ya sea de la izquierda, liberales o nacionalistas, lo que nos debería permitir hablar también de fracaso de estas tendencias ideológicas. Pero esta evolución puede ser analizada también como un signo de “normalización” del islamismo, lo que en sí mismo no tiene por qué ser visto en términos positivos, pues lleva consigo la estabilidad de los regímenes, en su mayoría autoritarios o dictatoriales, y que la lucha por las libertades queda ya en manos de una población huérfana de una vanguardia organizada.

19. “Para Gramsci (...) la hegemonía se ejerce dentro de una constelación más amplia de fuerzas sociales y políticas, o ‘bloque histórico’. Este término se refiere a la congruencia histórica entre las fuerzas materiales, las instituciones y las ideologías o, en general, a una alianza de fuerzas de clases diferentes. Así, un bloque histórico es el vínculo ‘orgánico’ entre la sociedad política y civil (...). Para que surja un nuevo bloque histórico, sus elementos clave deben participar en una ‘lucha consciente y planificada’” (Gill y Law, 1989: 476). El propio Gramsci (1986: 67) resume su concepto diciendo que “la estructura y las superestructuras forman un bloque histórico”.

La estrategia seguida por muchos regímenes árabes de permitir una ligera reforma liberal al tiempo que mantenían intactos los mecanismos de control del poder ha sido muy efectiva²⁰. Y la evolución de muchas elites islamistas o cercanas al islamismo que, a diferencia de los años ochenta y noventa en que mantenían una posición primaria como vanguardia de las protestas contra los regímenes, en la actualidad prefieren una posición secundaria dentro del sistema, pero con acceso a algunos ámbitos de poder, todavía refuerza más a las elites del régimen.

Sólo un estallido de la población como en Túnez puede conducir a cambios en un futuro inmediato. Y estos cambios pueden afectar también a los propios islamistas y a sus dirigentes en varios aspectos. Al tener que posicionarse respecto a las protestas de la población, deberán alejarse de los regímenes y recuperar el espíritu reivindicativo de otros tiempos, aunque ahora las exigencias sean distintas. En el liderazgo, es probable que los dirigentes más cercanos al movimiento popular intenten recuperar parte de la influencia perdida. Y, lo más importante, los cambios provocados por las movilizaciones populares democráticas permitirán a las elites islamistas (junto con los otros dirigentes de la oposición y los restos de los regímenes) situarse entre las elites políticas primarias y competir en las elecciones como un partido islámico-demócrata conservador al estilo del AKP. Asimismo, para ganar una posición entre las elites capitalistas primarias, defenderán un programa económico neoliberal que avance en el proceso de privatización y desmantelamiento del Estado, de forma que sea posible ir ocupando el espacio controlado ahora por las elites del régimen.

Sin embargo, allí donde se produzcan revoluciones democráticas, todas las nuevas elites dirigentes, islamistas o no, deberán, por una parte, enfrentarse de una forma muy rápida a las demandas económicas de la población y, por la otra, a las presiones del capital corporativo nacional e internacional apoyado por las instituciones financieras internacionales y por la UE y Estados Unidos. Ante estas demandas contradictorias, los nuevos gobiernos deberán escoger ante quién responden, y es de esperar que el factor conservador de los islamistas les sitúe en al campo neoliberal. Paradójicamente, y en contraste con la desconfianza de los años ochenta y noventa, esto se leerá en los gobiernos occidentales como un elemento de responsabilidad y estabilizador como ha ocurrido con el AKP turco y seguramente permitirá un acercamiento entre las dos partes. Aunque siempre quedará Israel y su política de ocupación y colonización de los Territorios Palestinos como una cuña separadora entre los gobiernos occidentales y los gobiernos árabes más democráticos, los cuales, en consecuencia, deberán actuar en solidaridad con los palestinos.

20. Véase Izquierdo Brichs, 2009.

Referencias bibliográficas

- ALIBONI, R. "Common Languages on Democracy in the Euro-Mediterranean Partnership". *EuroMeSCopaper*. No. 31 (2004).
- AYOOB, M. "Political Islam: image and reality". *World Policy Journal*. Vol. 21. No. 3 (2004).
- AYUBI, N. *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra, 1996.
- BAYAT, A. "Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamic Activism in Iran and Egypt". *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 40. No. 1 (1998).
- "Islam and Democracy: What is the Real Question?". *ISIM Papers*. No. 8 (2007).
- BEININ, J. "Political Islam and the new global economy: The political economy of Islamist social movements in Egypt and Turkey". Ponencia presentada en la conferencia *French and US Approaches to Understanding Islam*. France-Stanford Center for Interdisciplinary Studies (12-14 septiembre de 2004).
- BEN ABDALLAH EL ALAOU, H. "Les régimes arabes modernisent... l'autoritarisme". *Le Monde Diplomatique* (abril de 2008).
- «Les intellectuels arabes entre Etats et intégrisme». *Le Monde Diplomatique* (2010).
- BURGAT, F. *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Bellaterra, 1996.
- *El islamismo en tiempos de Al-Qaeda*. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- CAMAU, M. «La transitologie à l'épreuve du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord». *Annuaire de l'Afrique du Nord*. XXXVIII (1999).
- DENOEU, G. «The forgotten swamp: navigating political Islam». *Middle East Policy*. Vol. 9. No. 2 (2002).
- DIAMOND, L. "Why are there no arab democracies?" *Journal of Democracy*. Vol. 21. No. 1 (2010).
- ESPOSITO, J. L. y PISCATORI, J. P. "Democratization and Islam". *Middle East Journal*. Vol. 45. No. 3 (1991).
- ÉTIENNE, B. *L'islamisme radical*. París: Hachette, 1987.
- EUROPOL (2010) "TE-SAT 2010. EU TERRORISM SITUATION AND TREND REPORT" (en línea): <http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cmsUpload/TE-SAT%202010.pdf>.
- FUENTEELSAZ FRANGANILLO, J. (2010) "La imposible adaptación de los Hermanos Musulmanes al sistema egipcio: su relación con el régimen durante el mandato de Muhammad Mahdi 'Akif" (enero de 2004-enero de 2010) [tesis doctoral]. *Departamento de estudios árabes e islámicos y estudios orientales*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- GILL, S. R. y LAW, D. "Global hegemony and the structural power of capital". *International Studies Quarterly*. No. 33 (1989).
- GÓMEZ GARCÍA, L. *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Espasa Calpe, 2009.
- GRAMSCI, A. *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Planeta Agostini, 1986.
- GUMUSCU, S. "Class, Status, and Party: The Changing Face of Political Islam in Turkey and Egypt". *Comparative Political Studies*. Vol. 43. No. 7 (2010).
- HAENNI, P. "Ils n'en ont pas fini avec l'Orient: de quelques islamisations non islamistes". *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*. Vol. 85-86. No. 1 (1999).

- HALE, W. «Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts». *Turkish Studies*. Vol. 6. No. 2 (2005).
- HALLIDAY, F. *Islam and the myth of confrontation. Religion and politics in the Middle East*. London: Tauris, 1996.
- HASHEMI, N. *Islam, Secularism, and Liberal Democracy, Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford: Oxford Scholarship Online, 2009.
- HUNTINGTON, S. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Oklahoma: Oklahoma University Press, 1991.
- ISMAIL, S. *Rethinking Islamist Politics. Culture, the State and Islamism*. London: Tauris, 2006.
- IZQUIERDO BRICHS, F. "Poder y transición política en el mundo árabe". *Awraq*. No. XXIV (2007).
- *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder*. Madrid: La Catarata, 2008.
- (ed.) *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: CIDOB, 2009.
- IZQUIERDO BRICHS, F. y FARRÉS FERNÁNDEZ, G. "La competición por el poder entre el Islam político y los militares en Turquía: del conflicto a la estabilidad". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*. No. 5 (2008).
- JAMAL, A. A. y TESSLER, M. A. "Attitudes in the Arab World". *Journal of Democracy*. Vol. 19. No. 1 (2008).
- KEPEL, G. *La yihad: expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Península, 2000.
- *Jihad: The Trial of Political Islam*. London: I.B. Tauris, 2002.
- LAMCHICHI, A. *L'islamisme politique*. París: L'Harmattan, 2001.
- LEIKEN, R. S. y BROOKE, S. «The Moderate Muslim Brotherhood». *Foreign Affairs*. Vol. 86. No. 2 (2007).
- LEWIS, B. "Islam and Liberal Democracy". *The Atlantic Monthly*. Vol. 266. No. 3 (1993).
- *What Went Wrong?* Oxford: Oxford University Press, 2002.
- MARTÍN MUÑOZ, G. *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1999.
- MELLAH, S. "Le Mouvement islamiste algérien entre autonomie et manipulation". *Dossier*. No. 19. 32 Sesión del Tribunal Permanente de los Pueblos. Comité Justice pour l'Algérie, 2004 (en línea): http://www.algerie-tpo.org/tpo/presentation/resume_19.htm.
- MURPHY, E. C. "The State and the Private Sector in North Africa: Seeking Specificity". *Mediterranean Politics*. Vol. 6. No. 2 (2001).
- NASR, V. "The Rise of 'Muslim Democracy'". *Journal of Democracy*, Vol. 16. No. 2 (2005).
- O'DONNELL, G.; SCHMITTER, P. C. y WHITEHEAD, L. (eds.) *Transitions from authoritarian rule: Southern Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.
- PRZEWORSKI, A. *Democracy and the market. Political and economic reforms in eastern europe and latin america*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- QUTB, S. *Milestones (Ma'alim fi al-Tariq)*, 1964 (en línea): http://web.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/hold/index_2.htm.
- ROY, O. *L'échec de l'Islam politique*. París: Éditions du Seuil, 1992.

- «Le post-islamisme». *Revue du monde musulman et de la méditerranée*. Vol. 85-86. No. 1 (1999).
- *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- ROY, O. y HAENNI, P. (eds.) «Le Post-islamisme». *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*. No. 85/86 (1998). Aix-en-Provence: Édisud.
- RUSTOW, D. A. «Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model». *Comparative Politics*. No. 2 (1970).
- SACHEDINA, A. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- SAKR, B. y TARCIR, P. «La lutte toujours recommencée des paysans égyptiens». *Le Monde Diplomatique* (2007).
- SCHMITTER, P. C. «Se déplaçant au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, 'transitologues' et 'consolidologues' sont-ils toujours assurés de voyager en toute sécurité ?» *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXVIII (1999).
- TRAVIN, J. «La división de los palestinos: nacionalismo laico versus nacionalismo islamista». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. No. 76 (2007).
- VATIKIOTIS, P. J. *Islam and the State*. London: Routledge, 1987.
- VATIN, J.-C. «Démocraties sans démocrates? Connaître le monde musulman: le parcours et les obstacles». *Revue Française de Science Politique*. Vol. 46. No. 2 (1996).
- WIKTOROWICZ, Q. (ed.) *Islamic activism: A social movement theory approach*. Indiana University Press, 2004.